



LATINDO PARA O ESTRANGEIRO: UMA INTERPRETAÇÃO DO *POLÍTICO* À LUZ DA PSICAGOGIA DO ELEATA

PEDRO LUZ BARATIERI¹

Resumo: Apresenta-se uma interpretação do *Político* à luz da psicagogia do Eleata; em outras palavras, desenvolve-se uma leitura do diálogo que leva em conta procedimentos retóricos do Estrangeiro. Ainda na introdução, enfatizando o mito das eras presente no início do *Político*, problematiza-se a leitura dominante do diálogo. Logo em seguida, passa-se a uma consideração do prólogo do *Político* em conexão com o prólogo do *Sofista*, a fim de situar a conversa em seu devido contexto dramático, algo do que a negligência acarreta com frequência problemas na leitura. Extraíndo dessa análise o que seria a verdadeira questão do par *Sofista-Político*, a saber, quem é o verdadeiro filósofo e quem é um impostor, passa-se a analisar a dialética do Eleata em contraste com a de Sócrates. Aprofundando esse último ponto, na última seção analisa-se o emprego do método chamado de paradigma por parte do Estrangeiro. Por fim, em face dessas análises, inferem-se algumas conclusões, levantam-se outras tantas questões e, conectando o *Político* com *A República*, ensaiam-se algumas respostas.

Palavras-chave: Platão. *Político*. Eleata. Dialética. Imagem.

1. Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Bolsista CNPQ. E-mail: pedrobaratieri@hotmail.com.

BARKING AT THE STRANGER: AN INTERPRETATION OF THE *STATESMAN* IN THE LIGHT OF THE ELEATIC'S PSYKHAGOGÍA

Abstract: The paper displays an interpretation of the *Statesman* in the light of the rhetoric of Eleatic Stranger. In the introduction, emphasizing the myth of the eras present at the beginning of the dialogue, it puts in doubt the dominant reading of the *Statesman*. Then it develops a commentary on the prologue of this dialogue in connection with the prologue of the *Sophist*, in order to situate the conversation in its adequate dramatic background, something the disregard of which very often results in many problems; the analysis of this background shows that the real question of the pair *Sophist-Statesman* is who is a real philosopher and who is a impostor. Then, in the light of this question, the article analyses the dialectic of the Eleatic Stranger in contrast to that of Socrates. Deepening this last point, in the last section it examines the use of the method of the so-called paradigm by the Stranger.

Keywords: Plato. *Statesman*. Stranger. Dialectic. Image.

INTRODUÇÃO

Comumente se interpreta o diálogo *Político* como sendo o retrato de uma transição no pensamento platônico². Afastando-se das teorias da *República*, Platão se teria tornado mais realista quanto à possibilidade de haver alguém de todo virtuoso e sábio em matéria de política. Em consonância com isso, as leis em sua impessoalidade ganhariam nova importância política para esse pensamento; em virtude, por outro lado, da generalidade e fixidez das leis, também ganharia destaque a necessidade de uma sabedoria prática por parte do político, que deve saber compensar as limitações das leis com uma sensibilidade às particularidades de cada ocasião (*kairós*). O mito das eras, apresentado logo no início do diálogo, daria certa fundamentação mítico-cosmológica a essas teorias: como vivemos na Era de Zeus, em que os deuses abandonaram o cosmo a sua própria sorte, os homens deveriam cuidar de si mesmos, ou seja, meros seres humanos devem governar os homens, e não um rei filósofo quase divino. Assim, uma combinação equilibrada entre leis (daí a transição para as ideias expostas n'*As Leis*), de um lado, e sabedoria prática, de outro, assumiria o papel do rei filósofo d'*A República*.

2. Cf., v. g., ANNAS, 1995.

No entanto, essa leitura dominante não resiste a uma análise mais acurada do texto, conforme julgo ter mostrado com mais vagar em outra ocasião³. Colocando os problemas de forma resumida, convém notar, primeiro, que a referida sabedoria prática é defendida pelo Eleata⁴ (284e) antes de constatar qualquer problema nas leis (294b-c); não por acaso, ela não opera nos limites da lei e interpretando-a, senão que permite ao político agir a total despeito da lei e de qualquer prestação de contas (295c-296c). Assim, o único bom regime para o Eleata é aquele do rei com ciência, ao passo que todos os regimes com leis seriam maus regimes (303c). Já sobre o mito, é necessário notar que ele descreve um ciclo eternamente repetido de alteração do movimento cósmico em duas eras, a de Zeus e a de Cronos (270b-c)⁵; ou seja, a Era de Cronos, segundo o mito, voltará a existir (270d, 273d-e). Convém destarte notar que o retorno do pastor divino (Cronos) corresponde à tomada de poder por parte do político com saber depois defendido pelo Eleata. (1) A fuga do Deus (272e), (2) as lições deixadas por ele (273b), (3) o progressivo esquecimento dessas lições (273c) e (4) a perturbação com (5) a volta do Deus (270c-d) correspondem, respectivamente, (1) à fuga do Rei com saber (295c), (2) às leis deixadas por ele (295c), (3) à transgressão das leis e, finalmente, (4) à violência “revolucionária” (ou golpista) (297e) simultânea (5) ao retorno do Rei (295c) que atualiza os preceitos da sua ciência. Como se isso não bastasse, há outros paralelos entre o governante do melhor regime e o pastor divino: ambos são médicos (273e: universo estava doente; 293b), timoneiros (272e; 298e) e pastores (271d-e; 295e: “rebanhos humanos”). Note-se aqui como, não obstante o propósito declarado do mito, a linguagem do pastor é retomada e assim também o poder de acasalar os animais humanos⁶.

Conclui-se, à luz do sobredito, que a leitura dominante do diálogo⁷, calcada em boa medida em interpretação um tanto negligente do mito, deve ser refeita. Qual

3. Em artigo a ser publicado pela revista de filosofia da UFRRJ e intitulado *O retorno do pastor: para uma leitura alternativa do Político de Platão*.

4. Doravante chamado de “EE”.

5. Em geral, os estudiosos que aderem à leitura dominante praticamente não reparam nesse ponto. Esse é o caso das seguintes leituras: SAUNDERS, 2013; ANNAS, 1995; STRAUSS, 2016, p.215-216; WILLIAMS, 2007, p.7; nenhuma das quais parece notar que o tempo do universo conforme o mito é cíclico. Dessa leitura do mito Strauss conclui que o *Político* afirmaria explicitamente o que *A República* deixaria nas *entrelinhas*, a saber, a impossibilidade do melhor regime apresentado n’*A República*. Williams, por seu turno, além disso sequer menciona que para o Estrangeiro o melhor regime é o do governante com conhecimento e não o das leis. Já Oliveira (2013, p.142), ainda que em sua reconstrução do mito mencione “dois ciclos contrários eternamente recorrentes”, negligencia (p.148-149) completamente esse aspecto na hora de interpretar o mito e daí infere (p.159) que para o EE - a rigor, autor fala em Platão, descurando também essa diferença - o regime correto seria só um modelo transcendente jamais realizável no “devir histórico”.

6. Por essas razões soa assaz inverossímil a interpretação de M. S. Lane (1998, p.104), segundo a qual a moral a ser extraída do mito seria a demanda por autonomia na Era de Zeus e então na nossa época, em vez de uma decadência.

7. STRAUSS, 2016; SAUNDERS, 2013; ANNAS, 1995; OLIVEIRA, 2013; WILLIAMS, 2007. Ainda que Oliveira pretenda diferenciar-se do que julga “certa vulgata e interpretação convencional” (p.179) do pensamento (sobretudo político) de Platão, no fundo sua leitura não difere da leitura mais difusa do

seria, então, o verdadeiro sentido do mito? E por que o Estrangeiro teria alegado uma finalidade, ao introduzi-lo, e ao fim lhe teria dado uma finalidade quase que oposta?

Para tentar responder essas questões, e principalmente para tentar expor interpretação alternativa à dominante, convém não adotar outras posturas que os intérpretes amiúde adotam, dentre as quais destacam-se três: (1) a negligência do contexto dramático em que as palavras do EE estão inseridas, (2) a negligência da relação, claramente estabelecida desde o início pelo próprio diálogo, do *Político* com outros diálogos e (3) uma pressuposição, decorrente em boa medida das posturas anteriores, a respeito do que representa o EE. Assim sendo, na primeira parte desse artigo, interpretando os prólogos do *Sofista* e do *Político*, analiso o contexto dramático do *Político* e a conexão com os diálogos que o circundam; espera-se mostrar, com isso, que a verdadeira questão do par *Sofista-Político* é quem é o verdadeiro filósofo e como distingui-lo de um impostor. À luz, então, dessa questão diretriz, na segunda seção distingo a “dialética” do Eleata da dialética de Sócrates. Aprofundando, então, o exame da psicagogia do Eleata, na terceira e última seção analiso o uso que ele faz do método que chama de paradigma.

1. O CONTEXTO DO *POLÍTICO* E A QUESTÃO DO PAR *SOFISTA-POLÍTICO*

Então examinemos, primeiro, o contexto dramático do *Político*. Esse diálogo começa fazendo referência (257a) à conversa que as personagens teriam acabado de ter sobre o sofista e que é retratada no diálogo *Sofista*, quando o EE definiu o sofista. Sócrates agradece a Teodoro por ter-lhe apresentado Teeteto e o Estrangeiro, ao que Teodoro responde que em breve, quando definirem o político e o filósofo, Sócrates ficará *triplamente* agradecido. De fato, logo no início do *Sofista* ficou acertado que o EE iria definir essas três figuras, com o que faltariam ainda duas. No entanto, Sócrates reclama do cálculo do matemático e geômetra Teodoro, pois atribui igual valor (*isēs axías*) a coisas cujos valores, segundo Sócrates, são tão diversos que não poderiam ser expressos por qualquer proporção da “arte de vocês” (*tēs hymetéras tékhnēs*) (257b). Essa sugestão de Sócrates da incapacidade dos métodos preferidos

Político, dado que o fulcro de sua interpretação consiste precisamente em dizer que, reconhecendo a impossibilidade “histórica” do regime “ideal”, no *Político* Platão começaria a voltar sua atenção, de forma mais sóbria e realista (p.170), para o melhor regime *possível* no âmbito empírico do “dever histórico”, mantendo porém o regime “ideal” como “norma transcendente” a ser imitada nesse mundo por uma legislação racional.

por Teodoro *e seus pares*⁸ - a aritmética e a geometria, mas não só⁹ - de expressar distinções substanciais ou de valores, isto é, o bem e o mal, é fundamental e será explorada a seguir¹⁰.

Ainda no início do *Político*, logo depois da censura de Sócrates, Teodoro pede ao EE que cumpra o combinado, ao que o EE responde sugerindo a troca do seu interlocutor pelo seu colega ali presente, o jovem Sócrates, uma vez que Teeteto deveria estar cansado. Teodoro e o velho Sócrates concordam com a sugestão, mas Sócrates acrescenta algo: ambos os jovens teriam algum parentesco (*syngéneian*) com Sócrates; um deles parece semelhante (*hómoion* [...] *pháinesthai*) a Sócrates pela natureza do rosto, enquanto o outro é chamado pelo mesmo nome (*homónymos*) que Sócrates, o que envolveria alguma afinidade. Deveríamos, acrescenta Sócrates, querer reconhecer (*anagnōrízein*) pelas palavras (*dià lógōn*) aqueles com os quais temos algum parentesco (*syngeneis*). Se, por um lado, Sócrates já teve uma conversa (*dià lógōn*) com Teeteto no dia anterior e já o ouviu responder ao EE, nunca, por outro lado, escutou o Jovem Sócrates, pelo que ainda seria preciso examiná-lo (*sképsasthai*) (257d-258a).

Com isso, Sócrates parece sugerir a necessidade de perscrutar mais a fundo as semelhanças a fim de saber se correspondem à realidade ou se se restringem apenas à aparência, podendo assim iludir caso não sejam escrutinadas¹¹. Com efeito, se alguém disser que o EE é retratado conversando com Sócrates no *Político*, essa semelhança no nome pode induzir a um engano; e se alguém vir Teeteto de longe ou ouvir alguém descrevê-lo como tendo nariz achatado e lábios grossos, pode enganar-se achando que se trata de Sócrates¹². De fato, no começo do diálogo *Teeteto*, ao qual Sócrates aqui faz referência, depois de Teodoro mencionar a semelhança física entre o jovem e o filósofo e dizer que ambos são feios (143e), Sócrates retrucou que, uma vez que Teodoro não é especialista em pintura, não deveriam dar muita importância para o que diz sobre a aparência física de ambos (145a). Por outro lado, continuou Sócrates, já que Teodoro entende das matérias relativas à educação, conviria levar

8. É bom notar que o pronome possessivo está no plural e que a tradução por «vossa arte» pode sugerir um plural de tratamento, o que seria um equívoco, já que os gregos não o utilizam.

9. De forma, ao que parece, acertada e perspicaz, Rosen conecta essa insensibilidade de Teodoro à diferença de valores às instruções do EE em *Sofista* (227a-b) (esp. “*timâi* [...] *ex ísou pásas*”), e arremata alegando que o conteúdo sério da brincadeira de Sócrates seria a sua rejeição do método de divisão como meio adequado para apresentar os três tipos. ROSEN, 1995, p.10.

10. É bom notar, no mais, que, à diferença do que afirma Rosen (1995, p.11: «*Theodorus does not see that Socrates is wrong to deny the applicability of proportion to persons or types of unequal honor*...»), Sócrates não nega que alguma proporção possa expressar a diferença entre tipos de méritos distintos, ele nega que a proporção da arte de Teodoro e de seus pares o possa. Sócrates expressa com uma analogia ou proporção – com fundamento, porém, gnosiológico e moral em vez de matemático – a diferença entre sofista e político no *Górgias*.

11. Rosen, p. ex., comenta que precisamos examinar se também na alma e não só no nome o Jovem Sócrates se parece com Sócrates. ROSEN, 1995, p.12.

12. No *Fedro* (262a-b), aprendemos que é pelas semelhanças que somos enganados.

a sério o que diz a respeito de Teeteto ser muito promissor tanto intelectual quanto moralmente. Se depois Sócrates resolve examinar e testar a alma do jovem (145b), fica claro que também estão sendo testados os elogios de Teodoro a respeito de um futuro intelectual ou filósofo - e então também essa semelhança psíquica com Sócrates. Portanto, as semelhanças psíquicas tanto quanto as físicas entre Sócrates e Teeteto já estavam em questão no *Teeteto*; e lá Sócrates já alertava para a necessidade de um cuidado e de um saber para não se deixar enganar pelas semelhanças. Se a essa necessidade para a qual Sócrates agora no *Político* chama novamente atenção acrescentarmos a sua censura às artes de Teodoro e seus pares, chegaremos à conclusão de que não se trata apenas de separar o que é semelhante.

Não se trata, portanto, de uma referência apenas ao poder do método do Estrangeiro, que separa os aparentados (*syngéneian*) e semelhantes, quer por homonímia quer por aparência física, em gêneros mais específicos. Trata-se da referência à necessidade de separar o verdadeiro do falso (mera aparência) e o bem/bom do mal/mau; nesse caso, não se separa um mesmo gênero em espécies distintas nem uma unidade em uma multiplicidade, já que o falso, digamos, filósofo não é um filósofo e, portanto, não compartilha o gênero filósofo com o verdadeiro filósofo, assim como tampouco a “cadeira” quebrada (má) é uma cadeira (*stricto sensu*). Haveria, assim, uma diferença substancial e de valores que se perde quando cada um é contado como uma unidade específica de uma mesma unidade genérica como faz Teodoro (mas também o EE) ao contar o sofista, o filósofo e o político como três, pois nesse caso cada um é um caso de um mesmo algo. De resto, como veremos a seguir, essas duas exigências - de que é preciso saber distinguir as semelhanças e isso substancialmente e em termos de valores - já podem ser vislumbradas no início do *Sofista*.

Logo no início, esse diálogo faz referência ao trato que no dia anterior Sócrates e Teodoro haviam feito de se encontrar no dia seguinte a fim de terem a conversa que agora é relatada no *Sofista*. A circunstância em que Sócrates e Teodoro fizeram esse acordo é descrita pelo diálogo *Teeteto*, no final do qual há o referido acordo (210d). Além, porém, desse acordo, o final do *Teeteto* descreve um raro momento em que é Sócrates, e não seu interlocutor, quem tem de interromper o diálogo e ir embora: Sócrates diz ter de ir ao Pórtico do Rei responder à acusação que lhe fora feita (210d). Na medida em que o diálogo *Eutífron* exhibe uma conversa entre Sócrates e Eutífron justamente no Pórtico do Rei quando o filósofo aí chega para responder à referida acusação, antes da conversa retratada pelo *Sofista* Sócrates teve a conversa com Eutífron sobre a piedade e na expectativa do seu julgamento. Por conseguinte, o contexto dramático do *Político* é o seguinte: *Teeteto*, *Eutífron*, *Sofista*, *Político*, *Apologia de Sócrates*¹³. Se lembrarmos que Platão não era “apenas” um dramaturgo querendo

13. Essa é a ordem sugerida por Altman (2010), a quem sigo nesse ponto como em muitos outros. Quanto à possibilidade, sugerida por Zuckert (2000, p.66), de inserir o *Crátilo* entre o *Eutífron* e

entreter seu público, mas tinha uma escola e *ipso facto* pretendia ensinar algo a seus alunos, deveremos nos perguntar se essas indicações de ordem dramática não têm um propósito pedagógico relevante: essa seria a ordem em que o professor Platão, por um propósito pedagógico, quis que nós, seus leitores e alunos, *lêssemos* esses diálogos¹⁴.

Assim, quanto à importância do *Eutífron*, por ora¹⁵ apenas tenhamos em mente que coloca o julgamento de Sócrates no horizonte das conversas do *Sofista* e do *Político*. Durante essas conversas, Sócrates está na iminência de ser julgado pela acusação, basicamente, de ter sido um sofista (ou seja, um intelectual que solapa a crença nos deuses e corrompe a juventude em benefício próprio), exatamente o assunto do primeiro desses dois diálogos, com o que aquilo que se diz sobre o sofista e aquilo que se diz ou insinua sobre Sócrates - e coisas importantes serão *insinuadas* a respeito de Sócrates em ambos os diálogos - deve ser entendido também à luz desse julgamento iminente.

Quanto ao *Teeteto*, por ora convém notar que há uma novidade no *Sofista* em relação ao pacto estabelecido no *Teeteto*, pois Teodoro inadvertidamente traz um estranho para o encontro. É digno de nota que Teodoro apresente esse estranho como sendo “muito filósofo” (*mála dè ándra philósophon*), além de estrangeiro de origem eleática e camarada dos que circundam Parmênides¹⁶. Então Sócrates pergunta se ele não seria um deus que teria vindo para observar a justiça e os excessos dos homens e, sendo eles (Sócrates e cia.) fracos nos *discursos* (*phaúlous hēmās óntas en toís lógois*), vigiá-los e *refutá-los* (*elénxōn*). Note-se como Platão coloca a justiça e o julgamento justo (*Apologia*) no horizonte da chegada do EE, ademais da questão da relação entre o humano e o divino (*Eutífron*). A resposta de Teodoro é assaz significativa: embora não considere o EE um deus, ele o considera um ser divino, porquanto é filósofo; no mais, não seria dado a refutações (*oukh hoûtos ho trópos, ō Sôkrates, toû xénou*), porque seria mais moderado que aqueles que se ocupam diligentemente de erística

o *Sofista*, uma vez que no *Crátilo* (396d-4-397a1) Sócrates menciona um encontro que tivera com *Eutífron* no início daquela manhã, convém notar que então a conversa retratada no *Teeteto*, anterior à do *Eutífron*, teria de ter ocorrido na madrugada, algo pouco provável, como aponta Rhodes (2013, p.8). Sobre o artigo de Rhodes, é necessário dizer o seguinte: trata-se de um rascunho do que seria o capítulo de um livro, razão pela qual o autor pede, logo no início, que não seja usado sem sua autorização; como nesse ínterim o autor infelizmente veio a falacer, utilizo-lhe o artigo, ainda que sem sua autorização, porque julgo assim honrar a memória desse excelente pesquisador.

14. Essa atenção à ordem de leitura decorre dos ensinamentos de Altman (esp. 2010).

15. Há, certamente, outros elementos fundamentais no *Eutífron* para uma compreensão adequada do *Sofista* e do *Político*.

16. Alguns apontaram que, com “*tò mèn génos ex Eléas*”, Teodoro não diria exatamente que o Estrangeiro é de Eleia, mas sim que é de origem eleática. McCOY, 2010, p.156. Já Rhodes defende que Teodoro estaria atribuindo uma autoridade filosófica ao Estrangeiro ao enfatizar que ele é um autêntico - de origem ou por nascimento - Eleata e não apenas de Eleia, a capital da filosofia; sendo, desse modo, cidadão pleno da cidade da filosofia, o EE teria direito de acusar alguém no tribunal da filosofia; e apontar sua proximidade ao círculo de Parmênides só intensificaria essa autoridade. RHODES, 2013, p.32.

ou de disputas (*metriôteros tōn perì tās éridas espoudakótōn*) (216b-c). Parece, assim, que refutar é suficiente para ser um erístico aos olhos de Teodoro: se não ser erístico é suficiente para não refutar, então ser erístico é necessário para refutar; mas se é assim, refutar é suficiente para ser um erístico. Isso talvez explique tanto o fato de Teodoro ter trazido, sem aviso prévio, o EE, quanto o que quis dizer ao apresentá-lo a Sócrates com algo como “*esse é filósofo!*”.

Na conversa do dia anterior, é bom lembrar, Sócrates questionou (e apenas questionou sem nunca ele próprio responder) por longo tempo Teeteto a respeito do que seria o conhecimento; as respostas do jovem foram testadas (*elénchein*) e descartadas todas elas - ou seja, refutadas, inclusive uma que dizia que conhecimento era o que Teodoro (!), seu professor, ensinava -, o que levou Teodoro a dar diversos sinais de aborrecimento com o modo de proceder e a insistência de Sócrates¹⁷: “Evidentemente, Sócrates, Teeteto o suportará, por ser de muito boa índole. Mas, em nome dos deuses, diz logo se nisso tudo há algum erro” (Pl. *Tht.* 161a)¹⁸. Também quando diz o seguinte:

Bem; desisto das objeções; conduze-me para onde quiseses. De todo o jeito, terei de suportar o destino que urdiste para mim, até vir a ser confundido (*elenkhómenon*) por tua crítica. Porém não ficarei à tua disposição além do termo que tu mesmo propuseste (169c).

Em se tratando de um professor de matemática e geometria, não é de se estranhar essa falta de paciência de Teodoro para com o *método* socrático: as ciências que Teodoro ensina proferem discursos demonstrativos, nos quais quem sabe fala e explica sozinho a quem aprende, e não dialogados, em que quem aprende teria também de falar e participar ativamente de seu aprendizado. Portanto é compreensível que a prática socrática lhe tenha parecido no mínimo estranha e inadequada, mas também erística – disputa verbal pelo prazer da disputa. Teodoro chega a dizer que Sócrates não larga quem se aproxima dele enquanto não o força a despir-se e *lutar* com ele nos discursos (*en toîs lógois prospalaîsai*) (169b)¹⁹. Nesse

17. Mas também em 162a, 162b, 165a, 169a-b, 183c-d. Rhodes (2013, p. 25) defende que Teodoro ficou ofendido: “[...] Socrates has shown Theodorus up in front of his students. Theodorus has been truculent, giving off visible signs of feeling humiliated, deeply offended on behalf of his friend Protagoras, and grievously angered. In his pique, he has compared Socrates with mythical murderers and robbers. Rosen (1995, p.11) já notara algo semelhante: “Theodorus did not seem to be enjoying himself in the Theaetetus, where he refers to his discomfort and lack of ability to engage in Socratic conversation, an act he compares to wrestling (169a6ff). He was also upset at the need to criticize his old friend Protagoras (162a4ff)”.

18. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

19. Hemmenway (1994, p.256) apontou o caminho: “Because of its appearance of precision and clarity, diaeresis as a philosophical method, first of all, is particularly well suited to an audience of mathematicians”. E ainda acrescentou em nota: “This is reflected rather clearly in Theodorus’s preference for the Stranger’s way of producing definitions to Socrates’ more disputations and questioning manner of philosophizing (e.g., Sophist 216b7-c1) [...]” (p.265, n. 11).

sentido, o fato de Teodoro trazer um convidado inesperado que ele ainda por cima apresenta como “muito filósofo”, e não sendo refutador na medida em que não é erístico, soa como uma censura indireta a Sócrates, como quem diz: “Olha, Sócrates, o que é um filósofo de verdade, alguém que sabe e ensina o que sabe sem enrolar, sem perguntinhas vãs e sem ficar refutando o aluno, pois isso é coisa de erístico, de quem fala para vencer”. Num cenário talvez ainda pior, se Teodoro se deixou levar pelo espírito erístico que *viu* em Sócrates, ele trouxe o EE como uma criança que, depois de perder para o vizinho na véspera, traz o primo ou irmão mais velho para, agora sim, vencê-lo²⁰.

A reação de Sócrates, por sua vez, é própria do filósofo quando constata que casos individuais são julgados aparentemente de modo um tanto apressado à luz de ideias sobre as quais não se tem ainda muita clareza: “Mas acaso já sabes o que é um filósofo?” é mais ou menos a resposta de Sócrates:

Tens razão, caro amigo. Temo, entretanto, tratar-se de um gênero que não é em nada mais fácil de determinar (*diakrinein*) do que o gênero divino, tais as aparências diversas (*pantoioi phantazómenoi*) de que ele se reveste ao juízo ignorante das multidões (*dià tēn tōn állōn áгноian*), quando “indo de cidade a cidade”, aqueles que não apenas parecem (*hoi mēplastēs*), mas que realmente são filósofos (*óntōs philósophoi*), observam das alturas em que estão a vida dos homens de nível inferior. A uns eles parecem (*dokoúsin*), na realidade, nada valer (*tímioi*), e a outros, valer (*áxioi*) tudo. Tomam as formas (*phantázontai*) de políticos, ou de sofistas, e outras vezes dariam ainda, para certas pessoas, a impressão (*dóxan*) de estarem completamente em delírio. (216c-d)²¹

É essa questão de Sócrates a respeito do que seja o filósofo e da dificuldade de distingui-lo do que com ele se assemelha que dará ensejo ao restante do *Sofista* e ao *Político*. É preciso ter em mente, portanto, que desde o início da série *Sofista-Político* o que está realmente em questão é o que ou quem é o filósofo e se não devemos ter cuidado para não confundi-lo com o que, como um *phántasma*²², apenas se parece com ele²³.

Note-se, além disso, que o início do *Político* quase que espelha o início do *Sofista*, pois retoma exatamente seus dois temas. Se no início do *Sofista* Teodoro parece censurar os métodos de Sócrates, no início do *Político*, como vimos, é Sócrates quem censura os métodos de Teodoro e de seus pares por passar ao largo das diferenças substanciais e de valores; e se no início do *Sofista* Sócrates chama a atenção para

20. Nos termos de Rhodes (1995, p.32-33): “By calling the stranger ‘quite a philosophic man’, an associate of the circle around Parmenides and Zeno, Theodorus probably also is pulling rank on Socrates, asserting that the stranger’s philosophic credentials outweigh those of the eristic hooligan who unfairly trounced an unpracticed geometer yesterday”.

21. Tradução de Paleikat e Costa.

22. Note-se aqui a antecipação do *phántasma* da passagem em *Sofista* 236b.

23. Sobre essa passagem, Rhodes (1995, p.33) diz: “He thus alerts us to a very important fact, that there is a difference between sham and real philosophy, prompting us to wonder about the criteria for the distinction”.

a dificuldade de distinguir o filósofo do que com ele se assemelha, no início do *Político*, como vimos, Sócrates menciona a necessidade de examinar aqueles que com ele têm alguma semelhança. E o início do *Sofista* deixa-nos claro novamente que o potencial ilusório das semelhanças não é um problema apenas intelectual e não se trata, pois, de distinguir apenas o semelhante do semelhante; trata-se, antes, de distinguir o autêntico do falso, sendo o autêntico algo de valor (*tímioi, áxioi*) - um bem - e o falso tendo esse valor apenas na aparência. Ou alguém duvida de que para Sócrates (e Platão) o filósofo e o sofista (com quem o filósofo, conforme a fala de Sócrates citada acima, às vezes é confundido) distinguem-se sobretudo em termos de valores (morais)?²⁴

À luz dessa união do início de cada um dos diálogos, cabe notar que os pares de semelhantes presentes nessa conversa não se esgotam naqueles mencionados por Sócrates - o Jovem Sócrates e Sócrates pelo nome e Teeteto e Sócrates pela aparência física. Também há dois jovens («Sócrates»): Teeteto e o jovem Sócrates; dois estrangeiros: Teodoro e o EE; e, mais importante de tudo, dois filósofos, dialéticos e «eleatas»²⁵: Sócrates e o EE²⁶. Em outras palavras, Teeteto e o Jovem Sócrates não são os únicos a terem alguma semelhança com Sócrates e que devem ser examinados mais a fundo. E, ademais, se nós, leitores, já somos alunos em estágio avançado dos diálogos, porquanto o *Sofista* e o *Político* são «tardios» com respeito à ordem de leitura, vale para nós também, dialéticos e filósofos quase formados, o conselho de Sócrates de examinar e reconhecer pelos discursos aqueles que conosco tenham alguma afinidade²⁷.

Em face disso, mostra-se problemática uma pressuposição recorrente entre os intérpretes desses dois diálogos, a saber, a de que o EE representaria o novo porta-voz de Platão e seu novo ideal de filósofo²⁸, para alguns em período evoluído em relação a um anterior de seu pensamento. Esse é o terceiro dos três equívocos anteriormente mencionados e que se esperava já evitar com alguma consideração do contexto dramático e da relação do *Político* com outros diálogos. O EE, bem como sua prática da dialética e da filosofia, é apresentado em tensão com Sócrates e sua

24. Cf. *República* 492a-493e e a sofística como falsa e nociva educação em *Górgias* 463b. Nos dois casos a sofística é um mal e não apenas por razões cognitivas; no *Górgias* (464d) é evidente a importância do fim visado - o bem daquele de que se cuida ou apenas enganá-lo pelo prazer -, e não apenas da posse ou não de um conhecimento, para distinguir uma arte autêntica do mero simulacro que é a bajulação.

25. Alguém tem dúvida de que o Sócrates do *Banquete* e da *República*, p. ex., seja um eleata em sentido filosófico, ou seja, um seguidor de Parmênides no que concerne ao Ser? Cf. SPRAGUE, 1971, p. 261.

26. O EE já chamara o que ele próprio faz de filosofia e de ciência dialética em *Sofista* 253c-d. Cf. também *Político* (287a).

27. Sócrates (e Platão) parece, assim, atizar os cães de guarda da sua “cidade”, que devem “farejar” o familiar e o estranho. Cf. *Rep.* 375a-376c.

28. Essa pressuposição infelizmente tão comum costuma não por acaso estar acompanhada da interpretação dominante do *Político*.

prática da dialética e da filosofia, e isso, ainda por cima, em um contexto em que se pergunta o que é o verdadeiro filósofo e se alerta para o possível engano causado pelas semelhanças. Desse modo, em vez de partir da referida pressuposição, parece mais adequada uma abordagem que, partindo do contexto dramático e da questão de fundo, note que Platão está desafiando o leitor a problematizar a natureza da filosofia apresentando-lhe dois modelos, não obstante as enganosas semelhanças, distintos e incompatíveis²⁹, entre os quais o leitor terá, como um juiz, de perceber as devidas diferenças e fazer uma escolha.

2. ALGUMAS DIFERENÇAS ENTRE A “DIALÉTICA” DO ELEATA E A DIALÉTICA DE SÓCRATES

As análises a seguir visam a corroborar a ideia de que o EE tem uma concepção e uma prática da filosofia e da dialética muito diferentes das de Sócrates, sem embargo as semelhanças aparentes³⁰. Com essas considerações também já se pretende apontar de forma mais pormenorizada no que consistem essas diferenças bem como chamar a atenção para possíveis problemas no *modus operandi* do EE.

Um dos aspectos mais importantes a se notar no que concerne ao método do EE de divisão da realidade em gêneros, em contraste com o praticado por Sócrates, é o quase inexistente papel que, em princípio e o mais das vezes na prática, o interlocutor exerce nele, algo no mínimo curioso para um método chamado de dialética, ou seja, de arte do diálogo³¹. Isso fica patente não só no uso e na teorização do método, mas também na razão apresentada pelo EE para aceitar ter um interlocutor e no critério utilizado por ele para escolher seu interlocutor. Logo no início do *Sofista* (217d-e), depois de Sócrates dar-lhe as duas alternativas, o EE diz que não ficaria bem para

29. Essa é a abordagem, p. ex., de ZUCKERT, 2000, p.65-66, McCOY, 2010, p.152 e RHODES, 2013, p.35. McCoy diz o seguinte: “O diálogo [*Sofista*] especialmente nos convida a comparar o modo em que o Estrangeiro fala com Teeteto com a própria conversa de Sócrates com Teeteto no dia anterior. [...] objetivo de Platão [...] é oferecer duas diferentes explicações da natureza da filosofia. Platão envolve seu público em uma reflexão sobre a natureza da filosofia por meio do contraste entre os discursos de Sócrates e do Estrangeiro. [...] a função do diálogo é chamar nossa atenção para a questão filosófica sobre o que é a filosofia” (p.152). Já Rhodes comenta: “We readers are invited to ponder the conflict between Socrates and the stranger regarding ontology and sophistry. We are asked to judge whose philosophy is real and whose sham, deciding whether real philosophy demands, say, the ascent to the eternal Good of *Republic* or a logic of similarities and differencers of transient phenomena” (p.35).

30. Ambos parecem filósofos, eleatas e dialéticos que investigam por perguntas e tentam dar definições; ambos parecem investigar as *formas* do real; ambos parecem dividir a realidade; ambos parecem adversários dos sofistas; ambos parecem criar imagens e analogias; ambos parecem recorrer às mesmas imagens da pilotagem e da medicina para tratar da política; ambos parecem defender a mesma tese do governante com ciência; ambos parecem falar por Platão.

31. *Sofista* 253c-d e *Político* 287a.

ele, um visitante, apresentar-se com um longo discurso e assim de modo diferente daquele com o qual Sócrates e seus amigos estão acostumados; por essa razão, ele aceita dar sua resposta à questão inicial falando com um interlocutor. Portanto, é preocupado com a etiqueta da hospedagem, e não por uma necessidade inerente ao método, que o EE aceita expor seus pensamentos com um interlocutor³². O modo de escolher seu “parceiro” (a rigor, segundo ele, essa seria uma condição para valer-se do “diálogo”, pois do contrário seria melhor falar por si mesmo) só reitera esse ponto: usará um interlocutor desde que haja alguém dócil disponível (217c-d). Por conseguinte, o interesse do EE parece ser principalmente *expor* sua própria opinião e *convencer* os demais dela³³. Em conformidade com isso, a única preocupação que terá com seu interlocutor é saber se é dócil ou não, ou seja, se terá passividade suficiente para deixar-se persuadir por ele, permanecendo, no mais, totalmente indiferente à singularidade da pessoa com a qual fala - poderia ser qualquer outro, desde que fosse um meio adequado para expor suas ideias³⁴.

É difícil não lembrar aqui, primeiro, as palavras de Sócrates ao se deparar com a franca hostilidade de Cálicles em relação a suas opiniões: ele diz ter encontrado uma perfeita pedra de toque para *testar* sua própria alma, depois do que insiste *ad nauseam* em dialogar com Cálicles e em tentar convertê-lo a uma vida justa (*Gorg.* 486d). Sem dúvida, pois, o critério de Sócrates para escolher seus interlocutores está longe de ser sua docilidade. Em agudo contraste com o EE, na conversa do dia anterior podíamos ver Sócrates a procura de jovens *atenienses* e *com probabilidade de se distinguirem dos demais por alguma qualidade*³⁵. Por conseguinte, o interesse de Sócrates nessa procura é filosófico, pedagógico e patriótico a um só tempo.

E se, como alguns já notaram³⁶, por um lado o EE poderia realizar suas divisões da realidade em classes em casa sozinho ou no campo junto às árvores (com as quais Sócrates diz não aprender nada³⁷), por outro lado nada ilustra melhor a centralidade do *outro* para a prática de Sócrates e de sua dialética do que a imagem que a Teeteto deu de si mesmo como uma parteira³⁸. Tal imagem implica que Sócrates, conquanto importante, é “mero” ajudante no processo, do qual o discente deve ser parte ativa, de descoberta da verdade, a qual, ademais, já estaria de algum modo na

32. “Ou seja, ele considera que o ponto negativo do longo discurso seja uma questão de bons modos”. MACCOY, 2010, p.155. Nesse e nos próximos parágrafos inspiro-me sobretudo na obra dessa autora.

33. “A preferência do Estrangeiro por um interlocutor complacente sugere que seu objetivo é apresentar sua própria posição aos outros e persuadi-los, em vez de testar ou refutar as ideias de si mesmo ou dos outros”. MACCOY, 2010, p.155.

34. Cf. MACCOY, 2010, p.157.

35. *Tht.* 243d. Cf. MCCOY, 2010, p.156, p.157.

36. ZUCKERT, 2000, p.70; MCCOY, 2010, p.155; ANNAS, 2010, p.11. Essa última diz o seguinte: “Now the dialogue represents not the process of search but the process of exposition [...] the young interlocutor is clearly a pupil who is learning, not a partner who is contributing, negatively or positively, to the philosophical investigation”. Rosen (1995, p.1) fala na substituição do diálogo dramático pelo discurso professoral.

37. *Phdr.* 230d.

38. *Tht.* 150b-e. Cf. MCCOY, 2010, p.157.

própria alma do discente e não seria posta nela pelo docente³⁹. Sócrates pergunta, o outro é quem se esforça para responder e tem, com a ajuda do primeiro, sua alma e suas opiniões testadas. Em contrapartida, quando o EE propõe ao jovem Sócrates a tarefa de encontrar o caminho para definir o político e o jovem lhe responde que esse trabalho seria do EE e não seu, o Estrangeiro responde: “Entretanto, jovem Sócrates, encontrando esse caminho, ele será tanto teu quanto meu”⁴⁰. Todo o trabalho ficaria a cargo do professor, mas o resultado seria do aluno também⁴¹. A parteira Sócrates (e quiçá nenhum bom professor) jamais aceitaria sem mais nem menos tal sorte de indolência por parte do aluno.

Nesse processo de partejar, faz parte do amor à sabedoria de Sócrates o cuidado com a singularidade da “parturiente” com a qual lida: se está com medo ou é demasiado tímida, Sócrates a encoraja como em *Teeteto* (149c-d); se está confiante demais ou é arrogante, torna-a mais cuidadosa e humilde como com Ctesipo no *Eutidemo* (285a); se gosta de Górgias e Empédocles, fala à la Górgias e Empédocles como em *Mênon* (76d); se só escuta discursos poéticos, profere belíssimo discurso poético como no *Íon* (533d-535a); se é amante de discursos, transforma-se também ele em amante de discursos como no *Fedro* (228b-c)⁴². No *Teeteto*, p. ex., vemos Sócrates encorajando um jovem inteligente porém modesto (151d-e), ao passo que nunca vemos esse cuidado da parte do EE, para quem em nada parece de fato importar o que pensa seu interlocutor, quem ele é e se irá progredir moralmente⁴³. Como Rosen coloca de forma precisa (1995, p.2-3), o EE é desprovido do erotismo tão característico de Sócrates.

Já vemos desse modo algumas diferenças fulcrais entre a dialética de Sócrates e a do EE. No tocante ao (1) fim visado, enquanto a primeira busca o teste da própria alma e de atenienses promissores porque os interlocutores progridam intelectual e moralmente, a segunda busca principalmente expor suas definições e convencer os demais. Quanto à (2) relevância do outro, ele parece essencial na

39. “Seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]”. *Conv.* 175d. Cf. crítica à escrita em *Fedro* (275) (escrito deve servir para fazer quem já sabe *recordar*); *Men.* 81c-d; *Rep.* 518b-c; *Phdr.* 249-250; *Phdn.* 74a.

40. *Pol.* 258c-d. Cf. a diferença entre Sócrates e o EE no que concerne a satisfazer ou não o desejo de Teeteto de ver a tese de Parmênides sendo refutada: em *Sofista* (242b), vemos o EE dizendo que se dedica a refutar Parmênides para agradar ao jovem, enquanto em *Teeteto* (183e-184a), Sócrates recusa-se a satisfazer essa mesma vontade de Teeteto, tanto por respeito à profundidade do pensamento do filósofo quanto por não querer deixar de ajudar Teeteto com o *seu trabalho* de parto.

41. O EE tampouco tem qualquer objeção a Teeteto quando esse lhe diz: “Minha opinião será a que tu quiseres. Quanto à discussão, cuida tu mesmo da melhor maneira de conduzi-la e prossegue; pelo caminho escolhido, eu te seguirei” (*Soph.* 237b). Em *Político* (272b), depois de fazer ao jovem uma pergunta sobre a felicidade no tempo de Cronos e o jovem dizer não saber responder, o EE poupa-o do esforço de respondê-la respondendo ele mesmo.

42. ENGLER, 2011, p.28.

43. McCOY, 2010, p.157-8. Cf. *Lach.* 187e-188c.

prática socrática, afinal uma maiêutica preenhe de preocupação com a evolução moral do jovem interlocutor em sua singularidade, ao passo que se torna totalmente supérfluo na dialética do EE, que poderia realizar suas divisões sozinho em sua casa; se, porém, tiver de ter um interlocutor, escolhe qualquer um que seja dócil. No que concerne ao (3) meio da dialética, no caso socrático consiste em testar, com perguntas e respostas, principalmente a opinião e a alma do interlocutor, ainda que também a própria, enquanto no caso do Eleata consiste na divisão da realidade em classes, algo em princípio realizado de modo monológico e solitário, já que testes e interlocutores não estão previstos nessa prática. Além dessas, haveria ainda uma quarta importante diferença.

Trata-se da centralidade que valores morais e o critério teleológico ocupam na prática socrática em contraste com a do EE, indiferente a tais aspectos. Em *Sofista* (219a-c), p. ex., o EE divide as artes em produtivas e aquisitivas; enquanto na primeira classe inclui a agricultura, na segunda inclui a crematística. Note-se como o critério não é o fim (*télos*) ou o bem visado, uma vez que tanto a agricultura quanto a crematística, porquanto econômicas, visam à subsistência e ao cuidado do corpo. Sócrates (*Gorg.* 464b *et seq.*), por outro lado, divide as artes entre aquelas que cuidam da alma, cujo fim ou bem é a virtude, e aquelas que cuidam do corpo, cujo bem é a saúde; e ainda separa⁴⁴ todas as artes verdadeiras, que são nobres e visam ao bem daquilo de que cuidam, das falsas artes, que são ignóbeis e negligenciam o bem daquilo com que lidam. Portanto, o primeiro critério, pelo qual separa as verdadeiras artes das falsas, é moral (e não só gnosiológico): separa não só o semelhante do semelhante, mas o verdadeiro (cuidado), que é um bem e visa ao bem, do falso, que é um mal e descarta o bem. Depois, o segundo critério, pelo qual separa as artes do corpo das artes da alma, é teleológico, pois tem em vista o bem ou fim visado (virtude-alma/saúde-corpo). Se contudo adotasse o critério do EE, aparentemente o meio ou método para atingir um fim, Sócrates provavelmente teria de separar a legislação da justiça, uma vez que a primeira é produtiva e a segunda corretiva, e então a legislação estaria mais próxima em seu ser da ginástica e da sofística, todas elas produtivas, e a justiça da medicina e da retórica, todas elas corretivas. Daí o EE falar, com razão, em uma arte que apenas separa o semelhante do semelhante, em contraste com outra, que separa o bem do mal (*Soph.* 226d): a primeira é a que ele próprio pratica (227a-c), a segunda, a de Sócrates.

Por essa razão, é muito provável que Sócrates não aceitasse a ideia de uma nobre espécie de sofística, semelhante às demais como o cão ao lobo (*Soph.* 231a-b), e atribuisse tal formulação às limitações do método do EE, tal como nossa análise mostrou a propósito do prólogo do *Político*. No caso supracitado do *Górgias*, p. ex., Sócrates não distingue duas espécies de ginástica, uma boa e outra, a maquiagem,

44. E nesse caso as separa realmente, i.e., sem juntá-las num mesmo gênero mais amplo como faria o EE, já que falsas artes não são artes de determinado tipo.

má; ele separa totalmente o bem do mal, que não se reuniriam em um gênero mais amplo: uma, portanto, é a verdadeira ginástica, que é boa, outra, que é má, não é uma ginástica verdadeira, senão uma falsa ginástica, algo que parece, mas não é o que parece. É bem provável, assim, que para distinguir o sofista do filósofo, Sócrates acreditasse ser necessário um método capaz de recorrer a uma distinção (moral) análoga: o sofista, que seria mau, parece, mas não é, um filósofo ou sábio. Desta feita, o método do Estrangeiro seria incapaz de cumprir a tarefa que lhe foi proposta.

De resto, outra característica digna de nota da “dialética” do EE é o grau considerável de arbitrariedade com que opera⁴⁵. Se a dialética socrática tende a evitar esse problema, bem como a falsa presunção de saber, por meio do teste ou refutação contumaz de seus resultados, a dialética do EE, por outro lado, não conta com nada de tal sorte para evitar já a arbitrariedade, já a falsa presunção de saber decorrente de seus resultados positivos. Sinal disso é o fato de obter (pelo menos) cinco diferentes definições do mesmo, o sofista. Os animais aéreos, *v. g.*, ora são aquáticos (*Soph.* 220b), ora terrestres (*Pol.* 264e). O problema desse caso pode estar relacionado ao binarismo do método: ou um animal é aquático ou é terrestre, segundo o EE. Mas por que não poderia haver animais de outros ambientes: aéreos, da lama, do pântano? Ou de vários ao mesmo tempo? Por um lado, o binarismo parece sugerir justamente certa naturalidade e não-arbitrariedade das divisões: como na natureza há o macho e a fêmea e outros tantos pares (de braços, de pernas, de olhos etc.), sendo alguns de opostos (quente e frio, seco e úmido, esquerdo e direito etc.), dividir as classes em pares sugere que as divisões são naturais e esgotam as possibilidades do gênero. Como não haveria nada entre o quente e o frio em termos de temperatura e não haveria nada além do macho e da fêmea em termos de gênero, assim também não faria sentido perguntar por que não haveria mais espécies de arte além da aquisitiva e da produtiva, se elas formam um par de opostos como o macho e a fêmea. É provável, porém, que esse binarismo sirva apenas para sugerir e dar a aparência de necessidade natural, porque, como já vimos, acaba criando problemas e abrindo brechas. Onde, *p. ex.*, enquadraríamos a medicina, talvez o paradigma incontestado de arte, na divisão supracitada? O próprio EE parece depois colocá-la na classe das artes da separação (226c), classe ausente da divisão inicial entre produção e aquisição. Parece difícil, por conseguinte, saber se a cada divisão as possibilidades foram realmente esgotadas como faz parecer a divisão por pares de opostos.

Isso para nem falar na (1) arbitrariedade dos inícios⁴⁶, nas (2) retomadas de gêneros deixados de lado como subgêneros de seus contrários e nos (3) resultados um

45. Rosen chega a dizer - com razão, a meu ver - que o método de divisão do EE afasta-se da doutrina socrática das Ideias de modo a ofuscar a distinção entre descoberta e construção de elementos formais: “*Diaeresis evolves into cconcept-construction*”. ROSEN, 1995, p.VIII.

46. Claro, por outro lado, que aqui poderia ser objetado que todo início tem enquanto início algo de arbitrário, sob pena de deixar de ser um início.

tanto absurdos. No *Político* (258b), p. ex., (1) o EE começa dividindo o conhecimento, que atribui de saída ao político, mas nunca explicita o que dividiu para chegar ao conhecimento, ou seja, não sabemos se sabemos o que é conhecimento, noção fundamental por todo o diálogo e que permite ao Rei matar e governar sem leis, e isso, convém lembrar, depois de Sócrates e Teeteto tentarem descobrir com muito esforço e sem sucesso o que seria o conhecimento (*Teeteto*). Aqui a docilidade (excessiva) do interlocutor parece fundamental e deve deixar um espaço para o leitor desperto e não tão dócil manifestar-se.

Já no (2) início do *Sofista*, depois de fornecer um paradigma (221c), ou seja, um modelo de uso do *método* de divisão por meio da definição do pescador com anzol, o EE “descobre” (*heureîn*) que seu exercício também fornece um modelo do ponto de vista do *conteúdo*, pois o sofista também seria um caçador como o pescador. Note-se como aqui o método do paradigma, depois tematizado e aplicado no *Político*, já está operando e servindo, a rigor, para a invenção (*heureîn*) de gêneros, dado que antes só em sentido metafórico falaríamos em caça a seres humanos. Além disso, quando passa à definição do sofista, pula as primeiras divisões do pescador e começa logo do gênero caça (221d), algo que se mostra relevante se notarmos como prossegue a divisão do sofista: caça a seres animados (e não inanimados), terrestres (não aquáticos), domésticos (não selvagens), por persuasão (não por violência), em particular (não em público), interesseira ou por salário (não erótica ou por presentes) e que anuncia apenas ensinar a virtude, mas ganha dinheiro por isso (e não a lisonja, que concede favores e prazeres em vista da subsistência). Um problema, contudo, é que a arte de aquisição por presentes já fora deixada de lado antes de chegarmos à caça na divisão do pescador, pois fazia parte do gênero de aquisição voluntária em vez da captura, gênero do qual a caça seria uma espécie (219d). Outro problema é colocar a aquisição por persuasão no gênero involuntário: afinal, oferecer ensinar a virtude por um salário não seria propor uma troca voluntária? Como vimos, no entanto, o gênero da aquisição voluntária já fora deixado de lado antes de chegarmos à caça na divisão do pescador, algo ocultado pelo salto inicial do EE na divisão do sofista. De resto, que dizer da (3) caça a seres *inanimados* (*Soph.* 219e) e a animais *domésticos* (*Soph.* 222b)?⁴⁷

Não obstante essas arbitrariedades, cumpre perceber que a série de definições do sofista não parece seguir um caminho casual e arbitrário. A rigor, o EE parece caçar (imagem a que ele próprio recorre: *Soph.* 226a-b) sempre o mesmo animal, a saber, Sócrates. Com efeito, já na primeira definição - caçador interesseiro de jovens –, o arpão do EE resvala em Sócrates ao passar pelo gênero do caçador

47. Outros aparentes absurdos: gênero dos não-chifrados (*Pol.* 265c): existiria na natureza e por si mesmo esse gênero ou só nas divisões que o EE faz, através da simples negação (e, nesse caso, não de um par de *contrários*) dos chifrados e da perspectiva do interesse da caça? Então a cobra, um réptil, estaria mais próxima em seu ser do homem, um mamífero, que o boi, outro mamífero, por ela ser terrestre e não ter chifres?

erótico de jovens ou técnico em erótica (222d-e) (cf. *Conv.* 177d; *Lys.* 204c; *Thg.* 128b). Tampouco na segunda, quando o sofista é definido como comerciante de discursos sobre a virtude (224c-d), deixa o EE de atingir Sócrates de raspão, uma vez que Sócrates vivia falando sobre a virtude e nada mais⁴⁸. Se a terceira definição é mero prolongamento da segunda⁴⁹, na quarta, em que se define o sofista como erístico mercenário sobre o justo em si e outras determinações gerais (225c-e), Sócrates quase é atingido quando o EE separa essa última espécie de antilogia da tagarelice, que, discutindo acerca do justo em si, nem dá prazer aos ouvintes (cf. p. ex., *Lach.* 187e-188c, *Men.* 80a, *Hip. mai.* 301b) nem benefícios ao orador (*Ap.* 31b-c), que descuida assim de seus próprios bens (225d). Não deveria surpreender, assim, que na quinta definição do sofista - perito em purificação da alma, pela refutação, de sua falsa pretensão de saber (230b-e) - o EE acerte em cheio em Sócrates; tampouco surpreende que, tendo-o acertado, encerre a caçada. Se ele ainda parece acrescentar outras duas definições, acaba apenas por cravar ainda mais o arpão na presa. De fato, ao definir o sofista como um fazedor de imagens que distorcem o original (235b-236c), o EE também aponta para Sócrates, que vivia fazendo imagens – o centro d'*A República*, p. ex., é a justiça na cidade como imagem da justiça na alma (V 472d, IV 443c), sem falar na imagem da alma como parelha alada no *Fedro*, da retórica como culinária no *Górgias*, da inspiração poética como corrente magnética no *Íon* e, *inter alia*, de sua dialética como maiêutica no *Teeteto*. E, aliás, quanto a essa última, a julgar pela descrição que o EE faz da atividade socrática, a imagem da parteira distorceria o original, pois indicaria que a verdade já estaria de algum modo dentro de cada um e seria apenas provocada pela dialética, ao passo que, conforme a descrição do EE (230c-d), Sócrates purificaria as almas de suas falsas opiniões para depois transmitir-lhes a verdade, que não brotaria, então, da própria alma do interlocutor. Além disso, a definição de sofista com que o diálogo termina só faz reiterar a conclusão, por parte dos ouvintes do EE e conhecedores de Sócrates, de que esse seria um sofista, pois dizer que o sofista é um imitador irônico, porque sabe que não sabe, do sábio (268a), obviamente atinge Sócrates.

Convém lembrar, diante disso, que se a conversa do *Eutífron* está entre aquela do *Teeteto* e a do *Sofista*, a defesa de Sócrates na *Apologia* deve vir depois do *Político*, com o que, como já apontamos, o que se insinua a respeito de Sócrates no *Sofista* e no *Político* deve ser lido no horizonte de seu iminente julgamento pela acusação de ser um sofista. A menção aos (doutro modo ausentes) discursos de seus acusadores, bem como à sua eloquência poderosa, logo no início da *Apologia*, pode

48. E Sócrates tampouco deixa de ser um importador de discursos sobre a virtude: no *Teeteto*, importa os discursos do Abderita Protágoras; n'*O Banquete*, da estrangeira de Manteneia Diótima *et cetera*.

49. Aproximando-se ainda mais de Sócrates, já que considera alguém que se estabelece em uma cidade, ou seja, que, como Sócrates, não viaja. *Soph.* 224d.

referir-se assim aos discursos do EE no *Sofista* e no *Político*⁵⁰. A recepção dominante desses diálogos, como se atestassem a evolução do pensamento de Platão e a adoção, em detrimento de Sócrates, de um novo porta-voz, comprova o referido poder. Para evitar essa decisão da parte do leitor-juiz do *Sofista* e do *Político*, convém examinar o uso que o EE faz do que chama de método de paradigmas, algo central para o desenvolvimento de seu argumento no *Político*.

3. O MÉTODO DE “PARADIGMAS” DO ELEATA

Desta feita, a aplicação do referido método é escrutinada nessa última seção⁵¹. Como o demonstrado até então parece justificá-lo, trata-se de uma “escuta” um tanto desconfiada do EE. Com a primeira parte, mostrou-se que a interpretação dominante do *Político* tem sérios problemas, bem como que o uso do mito por parte do EE, ainda que ambíguo, não só não impossibilita a monarquia teo-tecnocrática depois defendida como se coaduna perfeitamente com ela, pois aponta para o retorno do Pastor Divino. Na segunda parte, com a análise dos prólogos do *Político* e do *Sofista*, ficou evidente que a questão central desses diálogos é quem, entre Sócrates e o EE, é um verdadeiro filósofo e quem, apesar das aparências, é um impostor, sendo essa distinção tendo de ser feita também em termos de “valores” (i.e., de bem e de mal), tarefa em cujo âmbito a questão do método adequado torna-se relevante. Então ficaram patentes, com a terceira parte, algumas diferenças essenciais entre a “dialética” do EE e a dialética de Sócrates, nada obstante as enganosas semelhanças, a começar pelo nome. Em resumo, viu-se que enquanto Sócrates desperta (*ágō*) a alma (*psykhē*) de seus ouvintes, o EE as conduz (*ágō*) de acordo com seus propósitos e suas invenções conceituais. Ao vermos, depois, que o Eleata caçava Sócrates, evidenciou-se um dos lugares ao qual levava a alma de seus interlocutores: a condenação do verdadeiro filósofo como se fosse um sofista (*Apologia*). Cumpre agora perceber outro lugar a que a psicagogia do EE leva seus ouvintes e como o faz: trata-se do elogio do tirano como se fosse rei legítimo por meio da invenção, com o recurso a imagens ou analogias, do gênero da tecelagem régia (*basilikēs synnyphánseōs*) (*Pol.* 310e). Essa análise também demonstrará que, ao contrário do que pretendia o EE, não é Sócrates, mas sim o próprio EE o sofista a ser caçado (pelo leitor).

Como mostrou William Altman (2016, p.111-148), o ponto central reside em perceber que aquilo que o EE chama de método de paradigma (*Pol.* 277-279)

50. Cf. *Pol.* 299b-c, em que a referência à *Apologia* é inequívoca e em que o EE, ao que tudo indica, legitima a condenação e a morte de Sócrates. Para uma interpretação diferente (e não por acaso demasiado engenhosa) dessa passagem, cf. ROWE, 2001, p. 63-76.

51. O sumo desse capítulo decorre quase que *in toto* dos estudos de Altman (esp. 2016b, p.111-148), sem cujas aulas, no mais, jamais poderia ter visto o que julgo ter mostrado nas seções anteriores, ainda que o trabalho de outros estudiosos, sobretudo Rhodes (2013), McCoy (2010) e Zuckert (2000), tenham sido fundamentais para as primeiras seções.

consiste na verdade no uso de imagens ou analogias. Quiçá em um *lapsus attentionis*, o próprio Eleata trai o real significado do que está fazendo ao falar *en passant* nas *imagens* do médico e do timoneiro (297e: *tàs eikónas* [...] *apeikázēin aei toùs basilikoùs árkhontas*), primeiro, e na *imagem* da tecelagem (309b: *katà tèn eikóna*), depois. Tendo, então, reconhecido que os chamados paradigmas são na verdade imagens, torna-se necessário interpretar o uso dessas imagens à luz de passagem *central* do *Sofista* em que o próprio EE define o sofista como um produtor de imagens que distorcem seus originais (235-236: *phantastikḗn*⁵²), em vez de imagens que preservam as proporções do modelo. Haja vista a centralidade desses pontos em cada um dos diálogos, bem como o fato de a conversa do segundo seguir-se imediatamente à do primeiro, seria uma arbitrariedade ou no mínimo uma negligência grave da parte do intérprete não ler um ponto à luz do outro.

Examinemos então o uso da imagem ou analogia do governante como médico (*Pol.* 293a-c):

- E quer governem a favor (*hekóntōn*) ou contra a vontade (*akóntōn*) do povo; quer se inspirem ou não em leis escritas, quer sejam ricos ou pobres, é necessário considerá-los chefes, de acordo com o nosso atual ponto de vista, desde que governem competentemente por qualquer forma de autoridade que seja (*katà tékhnēn hēntinoûn*). Assim como os médicos, quer nos curem contra ou por nossa própria vontade (*hekontas éante ákontas*), quer nos operem (*témnontes*), cauterizem (*káontes*) ou nos inflijam qualquer outro tratamento doloroso (*algēdóna*), quer sigam regras escritas ou as dispensem, quer sejam pobres ou ricos, não hesitamos absolutamente em chamá-los médicos, bastando para isso que suas prescrições sejam ditadas pela arte (*tékhnē(i)*); que purificando-nos (*kathairontes*) ou diminuindo nossa gordura por qualquer modo, ou, ao contrário, aumentando-a (*auxánontes*), pouco importa, eles o façam para o bem do corpo (*ep' agathô(i) tō(i) tōn sōmátōn*), melhorando seu estado, e que, como médicos, assegurem a saúde (*sōzōsin*) dos seres que lhes são confiados.

Note-se como a analogia vem à tona a fim de garantir que o verdadeiro governante não seja limitado por nada senão sua enigmática ciência: nem leis, nem o consentimento dos súditos, assim como o médico, segundo o Eleata, não seria limitado nem por escritos nem pelo consentimento do paciente em sua atuação. Mas de fato os médicos atuariam a despeito do consentimento dos pacientes? Não parece estranho esse médico? Não ocorreria, em geral, o contrário: o paciente, sofrendo com sua doença, é que procuraria o médico (*Rep.* 489c)? E, caso o médico deva recorrer a tratamento doloroso, em geral não tem de recorrer também à persuasão do paciente, como o irmão de Górgias fazia ao levá-lo consigo (*Gorg.* 456b)? No mais, na medida em que a medicina é uma arte ou técnica, ela deve ser ensinável; se o é, deve ter um corpo sistemático de saber, ou seja, proposições com alguma universalidade; sendo assim, uma dimensão desse saber pode ser abstraído da prática e posta na forma escrita, ainda que não se reduza a ela. O Eleata, por outro lado, parece ignorar de

52. Cf. *phantazómenoí* e *phantázontai* em 216c-d.

todo esses fatos. De resto, note-se que, embora aí já haja diversos problemas, ainda nem estamos examinando a analogia propriamente dita, ou seja, a proporção da comparação entre o político e o médico, senão apenas a interpretação que o Eleata dá do que é ser um médico. Ele compara o político com o médico ou interpreta o político como médico, mas o que ele entende como médico já parece distorcer um pouco o que é realmente um médico.

Note-se, em consonância com isso, que o outro elemento ao qual o Eleata dá destaque nessa sua versão do médico, além da não necessidade de consentimento e de escritos, é a violência (corta, queima, causa dor, diminui), algo no mínimo estranho em se tratando de uma figura dentre cujas funções está justamente a de amenizar a dor e o sofrimento. No entanto, essa ênfase torna-se mais compreensível logo em seguida, quando, descrevendo o verdadeiro político à luz da comparação com o médico, o Eleata destaca a violência (legitimada pela comparação) do político (293c-e):

- Necessariamente, pois, parece que entre todas as constituições, esta será absoluta e unicamente a exata, na qual os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência (*ou dokoúntas*); e esses chefes, quer se apóiem em leis, quer sejam desejados (*hekóntōn*) ou apenas suportados (*akóntōn*), pobres ou ricos, nada disso assume a menor importância na apreciação desta norma exata. [...] É indiferente também que eles sejam obrigados a matar (*apokteinúntes*) ou exilar alguém a fim de purificar (*kathairōsin*) e sanear a cidade (*ep' agathō(i) tēn pólin*); que exportem emigrantes como enxames de abelhas, para tornar menor a população, ou importem pessoas do estrangeiro, concedendo-lhes cidadania, a fim de torná-la maior (*aúxōsin*). Enquanto se valerem da ciência e da justiça, a fim de conservá-la (*sózontes*), tornando-a a melhor possível, e por semelhantes termos definida, uma constituição deve ser, para nós, a única constituição correta.

Indo direto ao ponto: um ser humano está para uma cidade como, p. ex., um pé está para um ser humano, e então arrancar um pé e assim “matá”-lo para salvar um ser humano seria análogo a matar um ser humano para salvar uma cidade? Podem, então, alguns pés abandonar seus corpos e fundar um novo corpo vivo (como seres humanos a cidades), p. ex.? Parece que não, o que significa que um ser humano tem uma autossuficiência ontológica muito maior que um pé; *ergo*, um ser humano não está para uma cidade como um pé está para um ser humano. Além disso, como nota Altman (2016, p.120), medidas extremas são aceitas no caso do médico justamente porque *salvam vidas*, ao passo que o EE usa a medicina como modelo para justificar o ato de tirar a vida de pessoas. Logo, o EE desenha um *phántasma*, i.e., um simulacro ou imagem enganosa, do político (cf. *Soph.* 236b); *ipso facto*, ele é um sofista, a julgar pelo seu próprio critério. A despeito desse argumento mais lógico, por assim dizer, basta, a rigor, olhar nos olhos de outro ser humano ou simplesmente ter um coração para ver que *matar um ser humano* para “purificar”

uma cidade - seja lá o que isso for - não é análogo a arrancar um pé para *salvar um ser humano*⁵³.

Diante disso, compreende-se tanto (1) por que o Eleata introduziu o método de “paradigma” no momento (*kairós*) em que o fez quanto (2) por que o chama pelo termo “paradigma” (*parádeigma*) em vez de “imagem” (*eikóna*).

Com efeito, (1) logo depois de dividir as artes entre, de um lado, a tirânica, que seria exercida pela força e sem consentimento, e, doutro lado, a política ou real, quando o poder é exercido com consentimento (*Pol.* 276e), o Eleata sugere que haveria algum problema e faz uma digressão metodológica em meio à qual introduz o método de “paradigmas” (277-278). Uma vez que a distinção entre governo com consentimento e governo pela força será, como vimos, expressamente descartada pelo emprego do “paradigma”, e em face da ocasião⁵⁴ em que o método é introduzido, conclui-se que a introdução do método serve, sobretudo, ao propósito de fazer o elogio do tirano como se fosse um político ou rei legítimo.

Já sobre (2) o uso de “paradigma” (*parádeigma*) em vez de “imagem” (*eikóna*), duas razões para isso podem ser apontadas. (I) Se o Eleata falasse que faria imagens, talvez evocasse imediatamente em seus interlocutores o que dissera na conversa anterior sobre a feitura de imagens (*Soph.* 235-236), o que os levaria a se perguntarem se o que tinham diante de si – o político como tecelão e médico – era uma imagem fidedigna ou um simulacro (*phántasma*). Depois, (II) falando em paradigma, e ainda mais em um contexto socrático⁵⁵, o Eleata, que tem algum conhecimento desse contexto⁵⁶, sabe que evocará a ideia de um modelo original, sentido próprio do termo e em que já fora usado pelo próprio Eleata nesse mesmo dia e com os mesmos interlocutores (*Soph.* 235e). Assim, como ainda poderíamos pensar no original - o político - do qual a imagem (o médico, o tecelão) é uma imagem e à luz do qual a imagem deve ser julgada em sua fidedignidade, se já chamamos a imagem de modelo e de original? Com o uso, portanto, do termo “paradigma”, o Eleata nos oculta que está fazendo uma imagem, faz-nos esquecer

53. Altman mostra outros problemas na analogia do EE: p. ex., ao alertar para o perigo de um médico corrompido e, portanto, para a necessidade, de acordo com a imagem, de um regime de leis, o EE descreve um médico corrompido que no entanto ainda é um médico e se vale de sua ciência - cortando, queimando (298a) - para fazer o mal; ora, se é assim, a analogia com o médico não implicaria, como pretende o EE, que a ciência basta por si mesma para implicar um governo justo (ALTMAN, 2016b, p.121); outro problema diz respeito à analogia com o tecelão, porque no caso da tecelagem as artes auxiliares como a dos cardadores é que descartam ou não o material prévio (308d-e), enquanto na versão política da tecelagem é somente a arte régia, e não suas auxiliares (os educadores, no caso), quem tem o direito de descartar materiais (308e-309a), ou seja, matar quem não se adapta a uma função (p.115).

54. Deve-se levar em conta o *kairós* da fala (que introduz o método) do Eleata, e a não tomar como mera coincidência, ainda mais para alguém que depois defenderá o método calcado na oportunidade (*kairós*: 284e).

55. Cf. p. ex., *Ethph.* 6e; *Tht.* 176e; *Rep.* 540a.

56. Cf. *Soph.* 246c, 251b-c.

o original à luz do qual a imagem pode ser julgada e dá-nos a impressão de estar descobrindo o original quando o está, na verdade, inventando. Tanto é assim que ele termina falando na “tecelagem régia” (*basilikês synyphánseōs*) (Pol. 310e), ou seja, usando em sentido literal o que antes era apenas uma (má) analogia ou no máximo uma (má) metáfora: o político está para as diferentes classes como o tecelão está para os diferentes fios (analogia); logo, o político é o tecelão das classes (metáfora). Quando essa (má) metáfora é usada literalmente, cria-se um gênero mais amplo de tecelagem, do qual a tecelagem de fios – antes a única – passa a ser apenas um subgênero e a tecelagem régia e de seres humanos – antes inexistente – passa a ser outro subgênero. Ou seja, o método de “paradigma” criou gêneros. A rigor, como já vimos, criou uma imagem (tecelagem régia) de uma imagem (tecelagem)⁵⁷, portanto uma cópia da cópia; em outras palavras, o Eleata é um sofista e taumaturgo: criou uma sombra na caverna⁵⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De tudo que se viu acima, impõem-se algumas conclusões e outras tantas questões. Em síntese, viu-se já na introdução que o retorno do rei-pastor no fim do diálogo, em plena conformidade com o fato de o cosmo segundo o mito alternar ciclicamente duas eras, põe um sério problema para a interpretação dominante do diálogo, segundo a qual Platão ter-se-ia tornado mais realista em matéria de política e desta feita teria abandonado as ideias centrais d'*A República* como a do rei com ciência. Depois, deixando *A República* de lado, bem como a pressuposição de que o EE fala por Platão, viu-se que a verdadeira questão do par *Sofista-Político* é a de o que ou quem seria um verdadeiro filósofo e de o que ou quem seria um impostor, incidindo essa questão sobretudo no conflito entre o EE e Sócrates. Mostrou-se também como essa questão se relaciona com um problema de método, pois requer uma forma de reflexão que leve em conta distinções substanciais e de valores como

57. Por falta de espaço, não examinarei aqui a imagem do político como tecelão como fiz com a do político como médico. Ressalte-se, porém, que com a imagem do tecelão o EE volta a compreender o político como algo de natureza radicalmente diferente dos seus subordinados, contradizendo assim o propósito do mito. E se a imagem do médico (embora já perdesse a humanidade, a autossuficiência e a liberdade) ainda mantinha a vida dos cidadãos na vida da parte do corpo, agora os seres humanos e cidadãos são comparados a seres inanimados que são meros materiais – facilmente descartáveis e substituíveis, aliás – para um artesão empregar em sua obra. No mais, haveria apenas duas classes de súditos? Por que não várias? E apenas duas virtudes? E são realmente virtudes, sendo excessos? E aqueles que, como Sócrates e Teeteto, são moderados e corajosos? Além disso, quem usará a “roupa” que o “tecelão” irá produzir? O EE enfatiza bastante sua utilidade como proteção, mas uma roupa não protege a si mesma e, por outro lado, se tem algo de que um tirano precisa é justamente de proteção, uma vez que domina sem o consentimento dos que são por ele subjugados.

58. Cf. *Rep.* 514b: *thaumatopoiois*; e 515a: *tàs skiàs*. Note-se, por outro lado, que nesse caso o Eleata (ou Platão) não seria um dos prisioneiros, já que os homens que ali passam, ainda que estejam dentro da caverna, não estão acorrentados e virados para a parede como os demais.

o bem e o mal, algo de que nem as matemáticas de Teodoro nem as divisões do Eleata dão conta. Assim, a terceira seção mostrou como se diferenciam os métodos do EE e de Sócrates, apesar das diversas aparentes semelhanças. Constatou-se, a essa altura, que o EE caça, a rigor, Sócrates, tentando destarte fazê-lo parecer um sofista; por isso foi importante levar em conta que, uma vez que o *Eutífron* está (em uma ordem de leitura) entre o *Teeteto* e o par *Sofista-Político*, a *Apologia* deve vir logo depois do *Político*, de modo que o EE já estaria fazendo as vezes de acusador e o leitor, por sua vez, de juiz. À luz disso, examinou-se, por último, o uso que o EE faz do método que chama de paradigma; por meio desse exame foi possível constatar que com a imagem do político como médico o Eleata faz um simulacro (*phántasma*) do político, i. e., uma imagem que distorce as proporções de seu modelo.

A primeira importante conclusão que disso se impõe é que o EE seria, segundo sua própria definição, um sofista, já que pratica a *phantastiké* (*Soph.* 235-236). Daí naturalmente surgem algumas questões: (1) disso também poderíamos concluir que para Platão o EE seria um sofista? (2) Se não, qual critério, então, Platão adotaria? (3) Se sim, por que cargas d'água Platão teria criado, então, uma personagem que parece tanto falar por ele e se parece tanto com um filósofo?

Minha resposta à primeira pergunta seria não. Com certeza, fazendo isso Platão nos suscita uma boa dose de desconfiança do EE, mas não creio que distinga de forma apenas técnica ou à luz de uma capacidade, a de criar falácias e simulacros, o filósofo do sofista. Afinal, é ele próprio quem cria os discursos do Eleata; por consequência, ele também cria falácias e imagens enganosas. Como já foi sugerido aqui pelo problema dos métodos, penso que seu critério de distinção aproxime-se daquele de Aristóteles, que leva em conta, não capacidades, mas a escolha de um modo de vida⁵⁹ e, portanto, o fim para o qual as capacidades são usadas, o que para Platão implicaria, parece-me, a questão do Bem.

Nesse sentido, para determinar se é filósofo ou sofista (para Platão), mais importante do que a habilidade (*dýnamis*) que o Eleata tem de construir discursos e imagens enganosos seria aquilo a fim de que (*télos, proáiresis*) usa esses discursos e essas imagens: engana, enfim, movido por seu amor à sabedoria (*ipso facto*, ao Bem, ao Belo e ao Justo) ou pelo quê? Pelo que foi visto, o EE engana em vista no mínimo de duas finalidades: condenar Sócrates à morte (*Apologia*) e elogiar um tirano como se fosse um rei legítimo (*As Leis*)⁶⁰. Conclui-se daí que ele é um sofista inclusive para Platão⁶¹, ainda que o critério adotado aqui seja diferente daquele do EE.

59. Cf. *Metaph.* 1004b15-25.

60. Infelizmente aqui não haverá espaço para mostrar como o *Político* se conecta, nesse ponto, com *As Leis*.

61. Tampouco haverá espaço aqui para desenvolvermos e demonstrarmos essa afirmação, que se vale implicitamente de alguma noção daquilo que seria um sofista para Platão; essa noção seria mais ou menos a seguinte: alguém que deliberadamente aparenta ser sábio ou filósofo sem sê-lo e em vista de um fim injusto. Embora não possa fundamentá-la a contento aqui nesse espaço, julgo que o *Górgias* e *A República* possam sustentá-la. Um sofista seria alguém que aparenta deliberadamente ser

Faltaria, agora, responder à terceira pergunta: por que Platão teria deliberadamente criado uma personagem que parece falar por ele e ser um filósofo brilhante, mas no fundo é um sofista? Dada a complexidade da questão, uma resposta fundamentada a contento exigiria um novo artigo; já seria possível, contudo, pelo menos esboçar um caminho para essa resposta. Esse caminho passaria pelos estudos de dois pesquisadores, ou ao menos pelo que esses estudos mostraram.

Em *La doppia discesa del filosofo. Una lettura politica della caverna platonica* (2017)⁶², Paulo Butti de Lima mostra que a diferença crucial entre a primeira descida do filósofo à caverna (*Rep.* 516e-517a), em que é objeto de escárnio e provavelmente assassinado, e a segunda (*Rep.* 521c)⁶³, em que obtém sucesso no implementar a justiça na cidade, seria a sua familiaridade, adquirida no segundo caso, com as sombras na parede, sombras essas que também são chamadas de simulacros (*tà eídōla*)⁶⁴. Para daí concluirmos que Platão está pondo em prática sua própria familiaridade com as sombras ao construir imagens enganosas por meio do Eleata bastariam duas considerações assaz razoáveis.

(1) Os *phantasmata*, afinal um tipo de imagem, de que fala o *Sofista* e que Platão, por meio do Eleata, cria, equivalem às sombras projetadas na caverna, que, como a próprio *República* diz, são simulacros (*eídōla*), mas simulacros com os quais os filósofos que retornam devem familiarizar-se. Além do mais, penso que uma leitura cuidadosa do *Fedro* - algo irrealizável aqui nessa conclusão - tornaria essa afirmação ainda mais verossímil, sobretudo por dois elementos desse diálogo: (I) a relação essencial que estabelece de forma explícita entre retórica e engano pelas semelhanças entre os seres (*tēn homoiótēta*) (262a-262b), semelhanças essas que, ademais, o diálogo relaciona com as sombras⁶⁵; (II) depois, o caráter fortemente

sábio ou filósofo, mas não é, e isso, colocando de outra forma, em benefício próprio e em detrimento alheio, basicamente, portanto, o contrário de Sócrates, alguém que deliberadamente, pela ironia, aparentava ser mais ignorante do que de fato era, e isso em detrimento próprio e em benefício alheio, ao modo do médico que, no *Górgias*, é condenado por seus pacientes, os quais o preferem em favor do confeitiro.

62. DE LIMA, 2017.

63. O trecho é o seguinte (na tradução citada pelo autor): “Dovete dunque, quando è venuto il vostro turno, ridiscendere là dove vivono gli altri e abitarvi (*synesthisteon*) a osservare le immagini oscure: una volta abituati (*synethizomenoi*), le vedrete mille volte meglio di quelli di laggiù, e di ognuno dei **simulacri** (*eidola*) saprete che cos'è e che cosa rappresenta, grazie all'aver visto il vero intorno a ciò che è bello e giusto e buono”. DE LIMA, 2017, p. 66. A ênfase em “*simulacri*” é minha, enquanto o que está entre parênteses é acréscimo do autor.

64. Eis o comentário do autor à passagem citada na nota anterior: “Ovvero, il filosofo non ritorna, come prima, al suo posto, ma si introduce in una casa che non è sua. E passa a fare ciò che faceva prima di uscire dalla caverna: dedicare il suo tempo alla considerazione delle ombre. [...] Superiori nel mondo della luce, i filosofi devono esserlo anche nel mondo delle ombre, e saranno capaci di conoscere le ombre e ciò da cui dipendono, perché, essendo ombre, sono ombre di qualcosa. Ragione di questa superiorità è, naturalmente, il fatto di avere visto la fonte della luce”.

65. Cf. o elogio de uma *sombra* do burro como se fosse um cavalo (ónou *skiās hōs híppou tòn épainon*) por parte de um orador/vendedor que soubesse apenas que seu ouvinte acredita que um cavalo seja um animal doméstico de orelhas compridas, em 260b-c; como Fedro acha a situação ridícula,

autorreferencial das considerações do *Fedro*: não só o jovem Fedro saiu do convívio cotidiano com seus pares para, como Oritia com Pharmakeia (229b), brincar com um texto, mas também o próprio leitor, que se não deve esquecer da máxima conhece-te a ti mesmo ao interpretar o mito (229e), deixou esse convívio para ler o diálogo de Platão; o diálogo trata de como devem ser os escritos (como o próprio diálogo) e conclui que, além de terem algo do *phármakon* (para o bem ou para o mal), devem ter algo das brincadeiras (o que implica o *Fedro* e o leitor, de novo, no mito de Oritia e Pharmakeia); depois, as cigarras (259a) - homens que, como a personagem Sócrates, já morreram mas ganharam o dom de continuar cantando sem precisarem se alimentar - as cigarras, dizia, que cantam “acima de nós” estão em cima de um *plátanos* - provável referência indireta a si mesmo por parte de Platão - que nos faz sombra (229a: *tēn hypsēlotátēn plátanon [...] ekeî skiá*). Em outras palavras, é o próprio Platão quem nos avisa, no *Fedro*, que ele pode ser como esse plátano, fazendo-nos “sombra” e acolhendo cigarras cujo canto, embora deleitoso como o das sereias, inebria-nos a ponto de deixarmos nosso estado de vigília e, como Oritia, perdermos o retorno ao lar por sermos raptados por um sopro estrangeiro.

(2) Depois, também seria bastante razoável considerar que os *Diálogos* fazem parte da descida do próprio Platão, um filósofo que não se limitou à contemplação inerte do Bem mas, abrindo uma escola gratuita de filosofia e virtude, enalteceu o legado socrático educando outros jovens: e como negar que os *Diálogos* são pelo menos uma parte central dessa tarefa pedagógica?⁶⁶

Infere-se dessas duas considerações bem verossímeis - a saber, a imagem enganosa do *Político* está por uma sombra na caverna e os *Diálogos* são parte da

Sócrates acrescenta em 260c: mas e se fizesse o elogio do mal e o chamasse de bem (*perì kakoû hōs agathou*)? Esse exemplo antecipa o que o EE faz ao elogiar o tirano chamando-o, porém, de único rei legítimo; as orelhas compridas seriam, ao que parece, a opinião já adquirida pelo leitor da *República* de que o bom rei deve ter uma ciência. Comparar, outrossim, 229b, quando Fedro escolhe um lugar sombreado (*skiá*) para a leitura do discurso de Lísias, com 259a, em que Sócrates fala na necessidade de continuarem conversando ao meio-dia e não se deixarem inebriar pelo canto das cigarras. Como belamente comenta Engler: “[...] o horário das discussões também enseja a ideia de um resgate. Os três discursos pronunciados ao longo do diálogos acontecem de manhã cedo, ao passo que a discussão dialética de seu significado acontece em pleno meio-dia, quando se requer das personagens o esforço de não pegarem no sono nem se deixarem enfeitiçar pelo canto inebriante das cigarras (*Phdr.* 285e-259b2). Esse detalhe dramático, quase plástico em sua perfeição, seria notado por qualquer leitor que tivesse em mente a alegoria da caverna, e seria cometer injustiça contra a inigualável maestria literária de Platão supor que ele não seja intencional. Ele significa, a meu ver, que o transe retórico ocorre quando as *sombras* se espriam por todos os lugares e tornam difícil distinguir os entes entre si, enquanto a filosofia surge na mais intensa luminosidade do meio-dia, quando todas as sombras se recolhem, a vigília se torna uma exigência e o sol brilha soberano”. ENGLER, 2013, p. 357-369.

66. O próprio Butti de Lima (2017, p. 71) reconhece que retornar à caverna não implica necessariamente tomar o poder político em sentido estrito, até porque a primeira descida descrita em *Rep.* VII parece claramente referir-se à vida de Sócrates, que, se por um lado não tomou o poder em sentido estrito, por outro lado foi objeto de escárnio (*As Nuvens*) e assassinado, exatamente como descreve a primeira descida. Em outras palavras, descer à caverna segundo Platão não equivale a governar em sentido estrito, de modo que os *Diálogos* podem perfeitamente fazer parte da descida de Platão.

descida de Platão - que não seria nenhum absurdo Platão construir deliberadamente discursos e imagens enganosos; ao contrário, ele mesmo, ao que tudo indica, prescreve na *República* essa capacidade ao filósofo que retorna à caverna. Diante disso, porém, surgiria ainda outra questão: por que Platão teria feito isso, ou por outra, por que seria necessário que o filósofo adquirisse familiaridade com as sombras ao ponto tal de ser capaz de criar sombras? A imagem da caverna parece sugerir uma resposta: para que sua descida não fracasse no intuito de libertar os demais prisioneiros, porque esses tendem a entreter-se demasiado com as imagens dos taumaturgos em detrimento do que diz o filósofo que retorna. Seria mais ou menos como se um professor mais experiente (Platão, no caso) dissesse a neófitos (nós) que, se quiserem ter sucesso pedagógico, têm de ser mais divertidos que o Faustão, mais convincentes que o Jornal Nacional e mais emocionantes que o Netflix para realmente conseguirem educar seus jovens alunos, sob pena de esses, por causa dessa poderosa concorrência, não lhes darem a mínima atenção. Embora acredite que essa necessidade de o filósofo ser mais eloquente e até divertido que taumaturgos e sofistas faça parte, de fato, da resposta que buscamos, acredito que não seja só isso.

A meu ver, os estudos de William Altman⁶⁷ mostraram que faz parte da caixa de ferramentas pedagógicas de Platão o uso de afirmações falsas no intuito de testar o aprendizado do leitor/aluno. Esse estudioso até cunhou o neologismo “*basanístico*” para referir-se a esse método; *básanos* é a pedra de toque usada para *testar* o ouro, donde o verbo *basanízō*, que Platão utiliza com frequência para dizer “testar”⁶⁸. Em conformidade com essa hipótese, os fundadores da cidade “ideal” d’*A República* prescrevem, em diversos momentos, a aplicação de testes nos futuros guardiões⁶⁹. Esses testes devem ter várias utilidades. Uma delas seria garantir a solidez⁷⁰ de um aprendizado por sua fixação mesmo diante das tentações mais atraentes, tais quais discursos inteligentes de uma autoridade filosófica como um eleata; isso ensejaria, além disso, a separação dos alunos que realmente entenderam

67. ALTMAN, 2010, p.22.

68. *Górgias* 486d.

69. “E quem tiver sido sempre posto à prova (*basanizómenon*), na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória”. *Rep.* 413e-414a. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Em 413e, Sócrates fala que guardiões serão expostos a tentações porque sejam testados (*basanizontas*) mais que o ouro ao fogo. Em 539e-540a, Sócrates fala que mesmo aqueles que já retornaram à caverna serão postos à prova (*basanistéoi*) enquanto ali estiverem, a fim de ganharem experiência também na política e nas questões mais práticas.

70. E, como nos informa o *Mênon* (97c-d), a estabilidade seria um aspecto crucial do conhecimento em contraste com a mera opinião.

a lição daqueles que apenas repetem as palavras do mestre, pois esses passariam a repetir as novas palavras, não obstante desmintam a lição verdadeira já dada⁷¹.

Por último, como *A República* prevê (539e-540a), trata-se também de ganhar experiência em meio à caverna e à maldade que lhe é própria, sob pena de a filosofia estar sujeita às críticas que o nobre Cálicles lhe faz no *Górgias* (484c *et seq.*). Platão ensina-nos, assim, que não devemos assustar as crianças com máscaras de monstros e bruxas medonhos; fosse o mal algo tão evidente, nem seria tão maléfico, pois todos repeli-lo-iam à primeira vista. Seria preciso, por conseguinte, acostumar as crianças a reconhecerem a maldade sob as “belas” aparências do tão em voga “cidadão de bem”, sejam elas formadas pela roupa, como o elegante terno-e-gravata do empresário e o sempre asseado jaleco branco dos médicos, sejam formadas pelos discursos e títulos *sofisticados* que envolvem certas pessoas, como o vocabulário complexo do advogado e os nobres títulos de meretíssimo e doutor. Só assim os nossos guardiões-amantes-da-sabedoria poderão latir para os lobos mais perigosos que se apresentam, conquanto parecidos forem com os cães, a exemplo do que devem fazer, diante do Eleata, os cães de guarda educados pela *Politeia* de Platão^{72, 73}.

71. Tudo isso também consiste na vigilância ou salvaguarda da música da nossa *politeia* e da nossa alma, tal como prescreve a *República* como a tarefa mais importante do guardião (424c-d). Apesar de termos enfatizado o problema do método, claro que isso se refere sobretudo às novidades defendidas pelo Eleata no plano metafísico, mormente quando coloca o Ser em movimento e assim tanto comete o parricídio em relação a Parmênides quanto abre mão do dualismo platônico entre Ser (que é) e Devir (que não é, apenas devém). Se fôssemos aprofundar esse ponto, teríamos de trazer o *Eutífron* à baila, pois, como mostra Altman (2016b), é esse diálogo que nos prepara, pelo exemplo de Sócrates, para evitarmos um parricídio; mostra, ademais, quão ridícula é a pretensão (de Eutífron, mas depois do Rei-Pastor) de um ser humano achar-se no direito de matar outros por acreditar ter uma ciência que, ainda por cima, o assimilaria a um deus (*Ethph.* 5e-6a) (como o Rei-Pastor confunde-se com o Deus da era de Cronos); ensina-nos, por fim, a não confundir o ser de algo em sua *ousia* ou por si mesmo, de um lado, e o que acontece a esse algo (*páthos*) ou as relações que os outros entes estabelecem com esse algo sem que sua essência seja alterada (*Ethph.* 11a), pois o Eleata (*Soph.* 248e) fará o Ser movimentar-se por entrar, passivamente (e ali, parece-me, vale-se do *verbo* na voz passiva para sugerir o mesmo no plano da *realidade*) na relação de conhecimento com o pensamento. Só assim, alterando a música da *Politeia*, i.e., o dualismo entre Ser/Bem e devir, o Eleata pode falar num homem(-deus) que é um “varão sábio e bom” (*sophòs kai agathòs anèr*) (*Pol.* 296e) e assim legitimar que um homem (o tirano) mate quem quiser; Sócrates (e Platão), antecipando Jesus (Lucas 18:19), diria que só um é bom, o Bem, algo que (daí a importância do neutro) não se confunde com homem nenhum (*Soph.* 351b).

72. Cf. *Rep.* 375a, em que Sócrates diz que o guardião deve ser como um cão, e 375e-376c, em que atribui as características do cão ao filósofo.

73. Não posso deixar de agradecer a dois professores pela contribuição para a realização desse trabalho. Agradeço à prof.^a Luisa Buarque por ter aceitado, de forma extremamente gentil e hospitaleira, que eu assistisse a seu curso sobre o *Político* na PUC-RJ em 2017/01; também lhe agradeço pela solicitude em ler e comentar, ainda no meio do semestre, uma primeira versão desse trabalho. Tudo isso ensejou que eu lesse, escrevesse e debatesse sobre o *Político* de um modo que talvez jamais o fizesse sem essa oportunidade. A atenção e o carinho que a prof.^a Luisa dedica a seus alunos é algo realmente belo de se ver e há de ser-me, por essa razão, um paradigma. Agradeço também a William Altman, mestre e amigo sem cujas “aulas” jamais teria podido realizar esse trabalho.

REFERÊNCIAS

- ALTMAN, William H. F. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. In: Phoenix, Vol. 64, n. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp. 18-51.
- _____. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.
- _____. *The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-Republic Dialogues from Timaeus to Theaetetus*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2016a.
- _____. *The Guardians on Trial: the reading order of Plato's dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2016b.
- ANNAS, Julia. *Introduction*. In: PLATO, *Statesman*. Tradução de Robin Waterfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- DE LIMA, Paulo Butti. La doppia discesa del filosofo. Una lettura politica della caverna platonica. *La Cultura*, n. 1, abril 2017.
- DAVIS, Morris. *The Statesman as a Political Dialogue*. The American Journal of Philology, Vol. 88, n. 3 (Jul., 1967), pp. 319-331.
- DE CHIARA-QUENZER, Deborah. *The Purpose of the Philosophical Method in Plato's "Statesman"*. Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 31, n. 2 (June 1998), pp. 91-126.
- ENGLER, Maicon Réus. *Tò Thaumázein: a Experiência de Maravilhamento e o Princípio da Filosofia em Platão*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC, 2011.
- _____. O círculo retórico: Sócrates e o aspecto vertiginoso da filosofia. In: CARVALHO, M., FIGUEIREDO, V. *Encontro Nacional Anpof - Filosofia Antiga e Medieval*. 1a Ed. São Paulo: ANPOF, 2013, pp. 357-369.
- HEMMENWAY, Scott R. *Pedagogy in the Myth of Plato's "Statesman": Body and soul in relation to philosophy and politics*. History of Philosophy Quarterly, Vol. 11, n. 3 (Jul., 1994), pp. 253-268.
- LANE, M.S. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- McCOY, Marina. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo: Madras, 2010.

MERRILL, Jacqueline Pfeffer. *The Organization of Plato's "Statesman" and the Statesman's Rule as a Herdsman*. Phoenix, Vol. 57, n. 1/2 (Spring - Summer, 2003), pp. 35-56.

MICHELINI, Ann N. *The Search for the King: Reflexive Irony in Plato's Politicus*. Classical Antiquity, Vol. 19, n. 1 (Apr., 2000), pp. 180-204.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Pólis e Nómos - o Problema da Lei no Pensamento Grego*. Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).

_____. *O Banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

_____. *Fedro*. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, .

_____. *Íon*. Tradução Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Político*. Trad. Paleikat e Costa (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Sofista*. Trad. Paleikat e Costa (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

ROWE, C. J. *Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy*. The Journal of Hellenic Studies, Vol. 121 (2001), pp. 63-76.

_____. *Plato: Statesman*, Translated, with introduction. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1999.

RHODES, James M. *The real name of the Stranger: the meaning of Plato's Statesman*. In: American Political Science Association Convention, 2013.

ROSEN, Stanley. *Plato's Statesman: The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.

SAUNDERS, Trevor J. *O pensamento político tardio de Platão*. In: *Platão*. Richard Kraut (org.). São Paulo, SP: Ideias e letras, 2013.

SOARES, Carmen. *A Paideia em Platão: O Político*. In: SOARES, Carmen, ed. lit.; CASADESÚS B., Francesc, ed. lit.; FIALHO, Maria do Céu, ed. lit. [*Redes culturais nos primórdios da Europa: 2400 anos da fundação da Academia de Platão*](#). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

SPRAGUE, Rosamond Kent. *Symposium 211A and Parmenides Frag. 8*. Classical Philology, Vol. 66, n. 4 (1971), p. 261.

STRAUSS, Leo. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

WILLIAMS, David Lay. *Plato on the Rule of Law*. In: Jack Miller Center panel: *Rule of Law Abroad: Should the United States promote Rule of Law Programs around the World?* DePaul University College of Law: 2007.

ZUCKERT, Catherine H. *Who's Philosopher? Who's a Sophist? The Stranger V. Socrates*. The Review of Metaphysics, Vol. 54, n. 1 (Sep., 2000), pp. 65-97.